نظرية المقاصد عند موسى بن ميمون

ومرجعيتها في المنظومة الأصول الفقهية والفلسفية الإسلامية

عبد الرحمن خلفة

جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية بقسنطينة

ملخص المقال:

يتناول هذ المقال بالدراسة نظرية مقاصد الشريعة عند ابن ميمون كما أصل لها في كتابه دلالة الحائرين، من خلال مقاربة نقدية تحليلية مقارنة تفكك أصول النظرية وتكشف عن امتداداتها في المنظومة المعرفية الأصول – فقهية والفلسفية الإسلامية لإبراز مدى تأثر ابن ميمون بهذه المنظومة في مجال التنظير المقاصدي، لاسيما تأثره بالفارابي والغزالي وابن رشد. ولمعالجة ذلك جزأت الموضوع على ثلاثة محاور: الأول يتناول الإطار التاريخي والإبستيمولوجي للنظرية والثاني الإطار النظري والموضوعي على مستوى المقصد الكلي العام والمقاصد الجزئية ومراتب المقاصد وطرق تحقيقها، والثالث للإطار الإجرائي على مستوى وسائل إثبات المقاصد وتطبيقاته االأنطولوجية في الشريعة اليهودية من خلال الفرائض الستمائة والثلاث عشرة التي وضعها ابن ميمون بنفسه، قبل أن تختتم بجدول مقارنة.

Un résumé de l'article :

Cet article examine la théorie de l'application de la loi à l'étude au Centre gériatrique Maimonides comme hors d'elle dans son livre signifier Perplex , à travers une analyse comparative de l'approche critique de la désintégration de l'actif de la théorie et de révéler leurs extensions dans le système du capital de connaissances - doctrinale et philosophique islamique pour mettre en évidence la vulnérabilité de Maïmonide ce système dans le domaine de l'endoscopie Makassed , surtout influencé Balvaraba et Ghazali et Ibn Rushd . Pour répondre à ce sujet fragmentée sur trois axes: le contexte historique et le cadre théorique et objectif, et le cadre pratique.

نظرية المقاصد عند موسى بن ميمون

ومرجعيتها في المنظومة المعرفية الأصول – فقهية والفلسفية الإسلامية توطئة: لقد أبانت الكثير من الأبحاث الأكاديمية عن التأثير العميق الذي أحدثته المنظومة المعرفية الإسلامية في شقها الفلسفي في المنظومة المعرفية اليهودية مند العصر الوسيط في فضاء الغرب الإسلامي وشرقه،بعد أن ترعرع روادها في كنف الحضارة الإسلامية وتتلمذوا على أيدي كبار علمائها ومفكريها، ومنهم سعديا الفيومي وإسحاق بن حنين وموسى بن ميمون. لكن ما ندر البحث فيه هو علاقة المنظومة التشريعية اليهودية في شقها المنهجي الأصولي بالمنظومة المعرفية الإسلامية،ومدى تأثير هذه الأخيرة فيها. ضمن هذه الزاوية يأتي هذا المقال ليفككك نظرية المقاصد عند ابن ميمون ويستقرأ أصولها وامتداداتها في المنظومة المعرفية الأصول – فقهية والفلسفية الإسلامية، متوخيا الكشف عن علاقتها بالحقل المعرفي الإسلامي.فإلى أي حد تأثر ابن ميمون بهذه المنظومة في مجال التنظير المقاصدي، وما شواهد ذلك في صياغة مصنفه دلالة الحائرين؟وهل كانت نظريته إبداعا ذاتيا أم مجرد صدى للمقولات الإسلامية؟وهي الإشكالية التي نعالجها بمنهج تحليلي نقدي مقارن بخطة من ثلاثة مباحث وفق ما يأتي:**المبحث الأول: الإطار التاريخي والإبستيمولوجي**:لا ريب أن الفيلسوف الفقيه موسى بن ميمون[1]قد تأثر بالفلسفة اليونانية حتى قال بعض الباحثين:(إنه جعل أرسطو في مرتبة المشترع الإسرائيلي (موسى عليه السلام) في كثير من الأمور)[2]. لكن تأثره بالمنظومة الفلسفية والفقهية الإسلامية كان أكثر، بل إن تأثره بالأولى إنما يعد تحصيل حاصل لهذه،على اعتبار أن الفلسفة اليونانية في كثير من مقولاتها وروادها شكلت مرجعية معرفية ومنهجية للمنظومة الإسلامية عصرئذ. فمن خلال استقراء السيرة الذاتية العلمية الميمونية نجد أنها بنت الثقافة العربية الإسلامية. فابن

[1]- موسى بن ميمون بن يوسف بن إسحاق أبو عمران القرطبي، (529- 601 هـ / 1135- 1204 م) طبيب وفيلسوف ورياضي وفقيه يهودي ولد وتعلم في قرطبة وتنقل مع أبيه إلى مدن الأندلس وتظاهر بالإسلام، وقيل: أكره عليه في عهد الموحدين، فحفظ القرآن وتفقه بالمالكية ولما دخل مصر عاد إلى يهوديته، وأقام بالقاهرة 37 عاما كان فيها من سنة 567 هـ رئيسا روحيا لليهود حتى لقبه البعض بموسى الثاني، كما كان في بعض تلك المدن طبيبا في البلاط الأيوبي، ومات بها ودفن في طبرية بفلسطين، له تصانيف عدة في مختلف العلوم والفنون باللغتين العربية والعبرية، منها: دلالة الحائرين، الفصول في الطب، شرح أسماء العقار، وتهذيب الاستكمال لابن هود في الرياضيات، والمقالة في تدبير الصحة الأفضلية، ورسالة في الجماع، وغيرها من المصنفات. أنظر: الزركلي، الأعلام، 329/7-330، ط 14،فبراير، 1999 م، دار العلم للملايين،بيروت، جمال الدين علي بن القاضي القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، 209 – 210، ط 1،1326هـ، دار السعادة،مصر، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، 48/13، دار إحياء التراث العربي،بيروت،د.ت.

[2]- اسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته،132، لجنة التأليف والترجمة، ط 1936 م،القاهرة.

ميمون عاش بالغرب الإسلامي قبل انتقاله إلى المشرق، وتفاعل مع المحيط العلمي والسياسي، ولم يكن بمنأى عن السجال الفقهي والعقدي وقتئذ بين الفقهاء والفلاسفة المسلمين، حيث بلغ المنتوج الثقافي الإسلامي ذروته مع ابن رشد (ت 595 هـ)، تتويجا لمن سبقه ومن جاوره من علماء الكلام والفلسفة الفقه وأصوله، على غرار الكندي (ت 252هـ)، والفارابي(ت 339 هـ)، وابن سينا (ت 428هـ)،وأبي حامد الغزالي(ت 450 هـ)، وابن حزم (ت 456 هـ) والبطليوسي (ت 521 هـ)، وابن باجة (**ت 533 هـ**)، وابن طفيل (ت 581 هـ)،والمدارس العقلية والفقهية الإسلامية، فقد درس ابن ميمون هذا التراث وتأثر به أو أبدى به تأثرا. وهو التراث ذاته الذي ترجم إلى العبرية بعدئذ، وشكل أهم رافد للثقافة العبرية الوسيطية وما تلاها إلى عصر الأنوار[3]. حتى خلص الفيلسوف الفرنسي رينان إلى أن الفلسفة اليهودية قد تماهت بالفلسفة الإسلامية،فقال:(ليست ثقافة اليهود الأدبية في القرون الوسطى غير انعكاس للثقافة الإسلامية .. والفلسفة اليهودية – مند ابن ميمون – لم تكن غير انعكاس لفلسفة العرب)[4].و(لم يلبث هذا الاسم (ابنرشد) أن صار أول حجة لدى اليهود تقريبا إتباعا لتوصية ابن ميمون)[5].فقد قام ابن رشد لدى اليهود مقام أرسطو، فهو الذي يشرح ويلخص ويقطع وفق ما يقتضيه التدريس)[6]. فمن رحم هذا الوسط الذي ظل يتنفس في مناخه ويرتاد حقوله المعرفية دينيا وفلسفيا أطلق ابن ميمون آراءه الكلامية والفلسفية والفقهية،معتمدا المصادر اليونانية واليهودية والإسلامية، حتى دخل قبيل وفاته بسنوات وبحكم المكانة الدينية التي تبوأها معركة التقعيد والتنظير المقاصدي، مساهما بذلك في وضع نظرية المقاصد وصياغة معالمها والتأسيس لقواعدها.وقد يكون التنظير للمقاصد الشريفة هو الغرض الأساس الذي (كان يرمي إليه من تدوين مصنفه دلالة الحائرين(مورينبوخيم))[7]. وهو الكتاب الذي قال عنه رينان: (ليس هناك كتاب عبري بعد الكتاب المقدس وصحف التلمود قد أثر أثرا عميقا في حياة اليهود مثل كتاب دلالة الحائرين؛ لأن أنصار

---

[3]- أنظر تاريخ ونماذج لهذه الترجمات في:إرنسترينان، ابن رشد والرشدية، 172 وما بعدها، ترجمة عادل زعيتر، مكتبة الثقافة الدينية،القاهرة، ط1،2008 وأحمدشحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، 236/1، ط 1، 1999 م، المطبعة الوطنية،مراكش، ومحمدالخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، 42 وما بعدها، مكتبة الأنجلو المصرية،د،ت،

[4]- إرنسترينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، مكتبة الثقافة الدينية،القاهرة، ط163،1،2008-164.

[5]- إرنسترينان، مرجع سابق،169.

[6]- إرنسترينان، مرجع سابق،180.

[7]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق،117.

موسى في حياته وبعد وفاته كانوا يقرؤونه في الكنائس ويدرسونه في المعابد، وأصبح عماد الاسترشاد لكل من يدرس كتب الدين وفقه الشريعة)[8].

وقد نظَّر ابن ميمون للمقاصد –رغم عظم مكانته الفقهية في المنظومة اليهودية باعتباره رئيسا روحيا لليهود – بمعقولية الفيلسوف المحاور المناظر في ثنايا سعيه لإحداث توافق ما بين الشريعة اليهودية والفلسفة (الحكمة)، تتويجا في الديانة اليهودية لما درج عليه مفكرو الديانتين المسيحية والإسلامية.فلم يكن لابن ميمون ملجأ من الانخراط في مسار الأحداث الفكرية والدينية؛لذلك جاءت مساهمته في هذا السجال بدلالة الحائرين الذي (وضعه للتوفيق بين الشريعة والفلسفة .. ويريد به أن يثبت أن لليهودية قيمة عقلانية وفكرية)[9]. فكتابه ذود عن الشريعة اليهودية ومحاولة لبيان معقوليتها وتلقيحها فلسفيا لتعزيز مناعتها الذاتية،بعد أن كادت تعصف بها المناظرات والسجالات الفكرية والعقدية والنظريات الفلسفية والمناهج العقلية النقدية وتحيلها إلى متحف التاريخ الفكري واعتبارها تراثا ماضويا يعج بالأساطير والخرافات بفعل التحريف الذي طالها واختلاط الموحى الإلهي المقدس القطعي بالمنتوج البشري الظني والوهمي. ولذا جاءت نظرية المقاصد عرضا وتأصيلا وتمثيلا لها في كتابه دلالة الحائرين وهو كتاب فلسفي بالدرجة الأولى،وإن وظف بعض قواعد التنظير قبل اكتمالها في شروحه على التوراة في مشناه توراه قبل ذلك.ومن منظور قراءة نقدية فاحصة في مساره العلمي وكتابه هذا قيد الدراسة يمكن استخراج جملة شواهد تكشف عن تأثر ميموني كبير وبصمات جلية للصبغة الإسلامية في مقولاته الفقهية والفلسفية،منها:**أولا**:إن سعيه للتوفيق بين الفكر الأرسطي وبين اليهودية مر حتما عبر بوابة شراح ومريدي أرسطو وناقديه في الثقافة الإسلامية، وهو الذي كثيرا ما نقل نقلا مباشرا عن الفارابي في مصنفه[10].بل إننا نجده وهو يخوض في فلسفة النفس ماهية ومصيرا، ينحاز للنظرية الإسلامية ورأي الفلاسفة المسلمين مقابل رأي أرسطو حتى يتناغم ومعتقداته الدينية القائلة بخلود النفس.وكثيرا ما ناقش آراء المعتزلة والأشعرية من المسلمين[11].كما أنه تتلمذ على أحد تلاميذ ابنباجة، واعترف أنه قرأ كتب ابن رشد وتأثر به،فقال:(لقد تناولت في هذه الأزمنة جميع ما ألف ابن رشد عن كتب

---

[8]– إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق،136.

[9]– حسن كامل إبراهيم، موسى بن ميمون وآراؤه الكلامية، 44، ط 1418هـ / 1998م، دار الحضارة،طنطا.

[10]– منذلكاستعانتهبتوجيهالفارابيلقولأرسطوأثناءمناقشتهلمسألةقدمالعا لم،قبلأنيردعليههوأيضافيمعرضطعنهفيجالينوس، موسى بن ميمون، دلالة الحائرين ،315/2.ترجمةحسينآتاي،ط 1422 هـ/ 2002 م،مكتبةالثقافةالدينية،القاهرة

[11]– موسى بن ميمون، مصدر سابق، 180/1 وما بعدها.

أرسطو خلا كتاب الحس والمحسوس، وقد رأيت أنه وفق لإصابة وجه الحق)[12]. ولذلك أوصى به بني دينه خيرا.**ثانيا**:صدور كتابه دلالة الحائرين متأثرا من حيث المنهج والموضوع بكتابين شهيرين من كتب المنظومة الإسلامية، وهما كتاب (فصل المقال) لابن رشد، و(المنقذ من الضلال) للغزالي. إذ يرى بعض الباحثين أن ابن ميمون تأثر تأثرا واضحا بابن رشد فعمد إلى محاكاته والنسج على منواله. وتبعا لذلك أجرى مقاربة منهجية حاول بموجبها الكشف عن تناغم بين كتاب (فصل المقال)، ومقدمة كتاب (دلالة الحائرين)، فأبرز أوجه التقاطع بينهما، بما يوحي أن الثاني مقلد للأول ومستنسخ عنه[13].لكن الباحث ذاته يتساءلبعد ذلك، لماذا عنون ابن ميمون كتابه دلالة الحائرين؟ولماذا كان هذا العنوان صياغة لفظية أخرى لكتاب (المنقذ من الضلال)[14]. قد لا يبتعد تفسير ذلك عن تأثر ابن ميمون بكتاب (المنقذ من الضلال)،بدرجة لا تقل عن (فصل المقال).فابن ميمون(رأى أن عليه أن يهدي الحائر الضائع الذي ترددت خطاه بين منطق العقل ونص الشرع)[15]. فيكون بهذا الغرض أقرب إلى الغزالي بمسافة لا تقل عن ابن رشد، لا سيما وأن الغزال يقد سخر كثيرا من كتبه للمقاربة بين المعقول والمنقول، إجلاء لطريق رشاد مريديه، على غرار كتبه: (قانون التأويل)، (فيصل التفرقة)، (تهافت الفلاسفة)، (مشكاة الأنوار)، (الاقتصاد في الاعتقاد)، (مقاصد الفلاسفة)، و(ميزان العمل). وظل حاضرا عصرئذ وفيما بعده من العصور بمؤلفاته التي أثرت في حركة الثقافة الإسلامية والعبرية لعصور، وكان أبرز الذين ترجمت كتبه إلى العبرية إلى جانب كتب ابن رشد، واتخذها اليهود وفرقهم عملة رائجة على مدى أربعة قرون، بين من وظفها لنقض الفلسفة ومن وظفها لخدمتها[16]. ولم يقتصر التأثر الميموني بالغزالي على الجانب الفلسفي في جدلية العقل والنقل ومسؤولية الفقيه الدينية، بل تعداه إلى المنظومة الفقهية التشريعية، حيث نجد بصمات ذلك في فصول كتاب (دلالة الجائرين) لأن صاحبه قد نهل من الثقافة الفقهية الإسلامية وتضلع فيها، ولا يمكنه الإبداع بعيدا عن نسقها المعرفي.وقد كان الغزالي من الرواد الذين بدأوا في التنظير لمقاصد الشريعة الإسلامية كما في كتابه المستصفى الذي لخصه ابن رشد ونهل منه.**ثالثا**: لا يمكن تجاهل التركة الفلسفية اليونانية بعد أن نقلت وأثريت على أيدي الفلاسفة المسلمين مند

[12]– إرنسترينان، مرجع سابق، 166،
تتلمذابنميمونعلىيدابنالأفلحوأحدتلاميذأبيبكربنالصائغودرسكتبابنرشدإلاكتابهالحسوالمحسوس،حتىصنفهالبعضضمنفلاسفةالإسلام،حسينآتاي،من مقدمةالترجمة،ابنميمون،دلالةالحائرين، 1.

[13]– أحمد شحلان، مرجعسابق، 201/1 وما بعدها.

[14]– أحمد شحلان، مرجع سابق، 236/1.

[15]– أحمد شحلان، مرجع سابق، 202/1.

[16]– أحمد شحلان، مرجع سابق، 236/1.

عهد الفارابي. وهي التي تركت آثارها على المنظومة الإسلامية ومهدت لظهور ابن رشد ذاته. وقد تأثر كلا من ابن رشد وابن ميمون بالفارابي لا سيما في الموضوعات المتعلقة بإشكاليات التنظيم الاجتماعي والسياسيومناهج التشريع. التي عالجها بين سطور مؤلفاته، على غرار(آراء أهل المدينة الفاضلة)، و(السياسة المدنية)، و(التنبيه على سبيل السعادة).**رابعا**: انكباب موسى بن ميمون على دراسة الفقه المالكي بالأندلس منذ صغره، ولا يخفى ما لهذا الفقه في جانبه الأصولي من مرونة وسعة وحضور للعقل، مما سنجد لها صدى في نظرية ابن ميمون المقاصدية.فمن الناحية التاريخية والإبستيمةلا مناص من القول بأن نظرية المقاصد كما حاول ابن ميمون التأصيل لها في هذا الكتاب مستلهمة من كتب الفارابي وابن حزموالغزالي وابن رشد والمدرسة المالكية، وغيرها، دون أن نتجاهل تأثيرات المنهج الأرسطي في صياغة النظرية الميمونية، وهو المنهج ذاته الذي سوغهالجويني والغزالي والرازي والآمديوغيرهم من مطوري علم أصول الفقه وأقحموه في صلب منهجه، على مستوى الدرس المنطقي، قياسا وبرهانا وجدلا واستدلالا واستقراء.كما كان لهذا المنهج الأرسطي حسب بعض الباحثين المعاصرين أيضا تأثير على الشاطبي ونظريته المقاصدية[17].فالمرجعيات التي حكمت نظريةابن ميمون هي المرجعية الأصولية–فقهيةوالفلسفية الإسلامية.**المبحثالثاني**: **الإطار النظري الموضوعي**:وهو الإطار الذي يكشف فيه موسى بن ميمون عن المقصد العام الكلي من التشريع والمقاصد الجزئية ومراتب المقاصد وطرق تحقيقها، وذلك وفق ما يأتي: **المطلب الأول**:**المقصد العام والمقاصد الجزئية**:يحصر ابن ميمون المقصد العام من التشريع في صلاح الإنسان نفسا وبدنا، فيقول: (قصد جملة الشريعة شيئان: هما صلاح النفس وصلاح البدن)[18]. ويقرر أن هذين المقصدين متفاوتان من حيث الشرف، فيقول:(واعلم أن هذين المقصدين أحدهما بلا شك أعظم بالشرف وهو صلاح النفس، أعني لإعطاء الآراء الصحيحة، والثاني أقدم بالطبع وبالزمان، أعني صلاح الجسد، وهو تدبير المدينة

[17]– يرى الجابري أن للمرجعية الأرسطية حضورا قويا في تأسيس علم مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي وأجرى مقاربة منهجية بين المنطق الأرسطي ونظرية الشاطبي لإبراز أوجه التقاطع والتداخل وأمارات التأثر، أنظر الجابري، التراث والحداثة، 209، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 1999. في حين يفند طه عبد الرحمن هذه الدعوى ويرى أن لا علاقة بين المشروعين، وأنه إن كان ثمة من تأثير لأي علم في أصول الفقه ومقاصد الشريعة فإنما هو علم الأخلاق؛ لأنه أقرب العلوم إلى مجال التداول من حيث مقتضيات التداخل، أنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، 116، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2005. ونحن لا ننكر احتمال تجلي بعض معالم المنطق الأرسطي في علم المقاصد ولكن ليس من باب أن الشاطبي استقى نظريته منه لأن له موقفا سلبيا منه، ولكن لأن هذا المنطق اقتحم مباحث علم أصول الفقه،ولم ير علماؤه مانعا من الاستفادة من مناهج الاستدلال والقياس والاستقراء التي أسس لها المعلم الأول، وانظر أيضا: نورة بوحناش، الشاطبي قراءة معاصرة لنص قديم، 52 وما بعدها،جداول،بيروت، ط 1،مايو، 2011 م.

[18]– موسى بن ميمون، مصدر سابق، 3/ 575.

وإصلاح أحوال أهلها كلهم حسب الطاقة، وهذا هو الآكد الذي بولغ في تحرير جزئياته؛ لأنه لا يحصل القصد الأول إلا بعد حصول الثاني، وذلك أنه قد تبرهن أن الإنسان له كمالان: كمال أول وهو كمال الجسد، وكمال أخير وهو كمال النفس. فكماله الأول هو أن يكون صحيحا على أحسن حالاته الجسمانية)[19].بيد أنه أشار إلى أن للتشريع مقاصد أخرى جزئية،أخلاقية وصحية، معنوية وحسية، خادمة لهذا المقصد العام،ومنها:إطراح الشهوات والزهد في النكاح والرفق واللين والطهارة الحسية (طهارة البدن والثوب) والطهارة المعنوية.فيقول في شأن المقصد الأول: (من جملة أغراض الشريعة الكاملة إطراح الشهوات والتهاون بها وتقصيرها ما أمكن وأن لا يقصد منها إلا الضروري،وقد علمت أن معظم شره الجمهور وتسيبهم إنما هو في النهم في الأكل والشرب والنكاح)[20]، ويعلل ذلك بقوله: (هذا هو المعطل لكمال الإنسان، المؤذي له أيضا في كماله الأول، المفسد لأكثر حالات أهل المدن وتدبير المنزل؛ لأن بتتبع مجرد الشهوة تبطل التشوقات النظرية ويفسد البدن ويتلف الإنسان قبل مقتضى عمره الطبيعي وتكثر الهموم والأنكاد ويكثر التحاسد والتباغض والتنازع على انتزاع ما بيد الغير.. ولذلك تلطف الله تعالى في تشريعنا بشرائع تعطل هذه الغاية وتصرف الفكرة عنها بكل وجه، ومنع كل ما يؤدي إلى شره ولمجرد اللذة، وهذا مقصد كبير من مقاصد هذه الشريعة)[21].ويقول في شأن مقصد الرفق واللين:(وكذلك من جملة مقاصد الشريعة اللين والتأني،وألا يكون الإنسان ذا كظاظة وغلظة بل مجيبا مطيعا منيبا متأنيا. قد علمت أمره (فاختنوا قلف قلوبكم ورقابكم لا تقسوهاأيضا)(تثنية 10: 16))[22]. وقال في شأن التقليل من النكاح:(..وكذلك من جملة المقاصد الطهرة والتقديم: أعني بذلك إطراح النكاح واجتنابه وتقليله ما أمكن، أما أمر الله تعالى بتقديس الملة لقبول التوراة،وقال:(وقد سنهم اليوم وغدا)(خروج19:10)، وقال:(ولاتقربوا امرأة)(خروج19:15). فقد صرح بأن القداسة إطراح النكاح، كما صرح أيضا بأن ترك شرب الخمر قداسة بقوله (المتقشف يكون مقدسا)(عدد6:5). هذه قداسة الفرائض. وكما سمت الشريعة امتثال الفرائض قداسة وطهارة كذلك سمت التعدي على هذه الفرائض نجاسة)[23]. وقال في شأن الطهارة: (أما تنظيف الثياب وغسل الجسم وتنقية الأوساخ، فهو أيضا من مقاصد هذه الشريعة، لكن بعد تطهير الأعمال وتطهير القلب من الآراء المنجسة،

---

[19]– موسى بن ميمون، مصدر سابق، 575/3.
[20]– موسى بن ميمون، مصدر سابق، 602/3.
[21]– موسى بن ميمون، مصدر سابق، 602/3.
[22]– موسى بن ميمون، مصدر سابق، 3/ 603.
[23]– موسى بن ميمون، مصدر سابق ،3/ 603.

والأخلاق المنجسة، أما الاقتصار على تنظيف الظاهر وتطهير الثياب، مع الشره في اللذات والتسيب في المآكل والمناكح ففيه غاية الذم)[24].ذلك هو المقصد العام الكلي من التشريع عند موسى بن ميمون، وهذه هي بعض المقاصد الجزئية المراعاة في شريعته التي تسعى إلى تحقيقها. ويكفي في نظره تحققها على مستوى عموم أفراد الأمة وإن جانبت آحادها ولم تشمله بأغراضها؛ لأن الشريعة (لا تلتفت إلى الشاذ ولا يكون التشريع بحسب الأمر الأقل بل كل ما يراد تحصيله من رأي أو خلق أو علم نافع إنما يقصد به الأمور الأكثرية ولا يلتفت للأمر القليل الوقوع أو لأذية تقع لواحد من الناس من أجل ذلك التدبير والتدبير الشرعي؛ لأن الشريعة هي أمر إلهي ..وبحسب هذا الاعتبار لا تعجب من كون قصد الشريعة لا يتم في كل شخص وشخص، بل يلزم ضرورة وجود أشخاص لا يشملهم ذلك التدبير الشرعي)[25].**المطلب الثاني: وسائل تحقيق المقصد:** بعد أن بين ابن ميمون المقصد الكلي العام من التشريع المحصور في صلاح الإنسان على مستوى ثنائية النفس والبدن وتفاوت مراتبهما،وعرض بعض المقاصد الجزئية، شرع في بيان وسائل تحقيق هذه المقاصد وسبل حفظها فقال:(أما صلاح النفس، فهو بأن تحصل للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقاتهم،.. وأما صلاح البدن فيكون بإصلاح أحوال معايشهم بعضهم مع بعض. وهذا المعنى يتم بشيئين: أحدهما رفع التظالم بينهم، وهو ألا يكون كل شخص من الناس مباحا مع إرادته، وما تصل إليه قدرته، بل يقصر على ما هو به نفع الجميع.والثاني: اكتساب كل شخص من الناس أخلاقا نافعة في المعاشرة حتى ينتظم أمر المدينة)[26].وتابع قائلا:(..وهذا لا يصح إلا بوجود ضرورياته، كلما طلبها. وهي أغذيته وسائر تدبير جسده من السكن والاستحمام وغيرها.. وهذا لا يتم لشخص واحد منفرد بوجه،ولا يمكن حصول هذا القدر لكل شخص إلا بالاجتماع المدني، كما قد علم أن الإنسان مدني بالطبع)[27]. ويرى أن كماله الأخير هو أن يصير ناطقا بالفعل. وذلك بأن يعلم كل ما في طاقة الإنسان أن يعلمه من جميع الموجودات كلها بحسب كماله، وأن هذا الكمال ليس فيه أعمال ولا أخلاق، وإنما هو آراء فقط، قد أدى إليها النظر، وأوجبها البحث، وأنه لا يمكن حصوله إلا بعد حصول الكمال الأول؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يتصور معقولا ولو فهم إياه، ناهيك أن يتنبه لذلك من نفسه، وهو به وجع، أو جوع شديد أو عطش.. بل بعد حصول الكمال الأخير

[24]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، 3/ 604

[25]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، 3/ 605.

[26]- موسى بن ميمون، مصدرسابق ،3/ 575.

[27]- موسى بن ميمون، مصدر سابق ،3/ 575.

الذي هو أشرف، بلا شك وهو سبب البقاء الدائم لا غيره[28].ليخلص إلى أن (الشريعة الحاقة.. وهي شريعة سيدنا موسى إنما جاءت لتفيدنا الكمالين جميعا، أعني صلاح أحوال الناس بعضهم مع بعض برفع التظالم، وبالتخلق بالخلق الكريم الفاضل، حتى يمكن بقاء أهل البلد ودوامهم على نظام واحد، ليحصل كل واحد منهم على كماله الأول، وصلاح الاعتقادات، وإعطاء آراء صحيحة بها يحصل الكمال الأخير)[29].ثم أعطى مفهوما أكثر اتساعا وانضباطا للآراء الصحيحة فقال: إنها (..وجود الإله تعالى وتوحيده وعلمه وقدرته وإرادته وقدمه..وكذلك أيضا دعت الشريعة لاعتقادات ما، اعتقادها ضروري في صلاح أحوال المدنية، كاعتقادنا أنه تعالى يشتد غضبه على من عصاه؛ فلذلك يلزم أن يخاف ويرهب ويحذر العصيان.وأما سائر الآراء الصحيحة في جميع هذا الوجود التي تلك هي العلوم النظرية كلها على كثرة أنواعها التي بها تصح تلكالآراء.. فإن الشريعة وإن كانت لم تدع إليهابتصريح كما دعت لتلك فإنها دعت لها على التجميل)[30].وختمبقوله:(والمتحصل من كل ما قدمناه، الآن هو أن كل فريضة سواء كانت أمرا أو نهيا، يكون مقتضاها رفع تظالم، أو حض على خلق كريم، مؤد لحسن عشرة، أو إعطاء رأي صحيح يلزم اعتقاده)[31].وأن (غاية جملة التوراة كلها بما اشتملت عليه من أمر ونهي ووعيد وأخبار إنما هو شيء واحد وهو الخوف منه تعالى، وهو قوله:(وإن لم تحفظ جميع كلام هذه التوراة المكتوب في هذا السفر وتتق هذا الاسم المجيد الرهيب الرب إلهك)(تثنية28:58))[32].وبناء على ما سبق يمكن القول إن نظرية المقاصد عند ابن ميمون في إطارها الموضوعي تنبني على العناصر الآتية:

1- المقصد العام من التشريع هو صلاح الإنسان نفسيا وبدنيا لبلوغ مرتبة الفضيلة.
2- من المقاصد الجزئية، إطراح الشهوات وتقليل النكاح والرفق واللين وطهارة النفس والبدن والثياب.
3- تنقسم المقاصد أيضا باعتبار قوتها إلى مقاصد أصلية ومقاصد تبعية.
4- العبرة في ثبوت المقاصد تحققها على مستوى عموم الأمة ولو جانبت آحاده.
5- للإنسان كمالان، كمال جسمي، وكمال نفسي علقي، ولا يتأتى هذا الأخير إلا بوجود الأول.
6- الآراء الصحيحة التي يحصل بها الكمال هي وجود الإله تعالى وتوحيده وعلمه وقدرته وإرادته وقدمه.

[28]- موسى بن ميمون، مصدر سابق ،3/ 576.
[29]- موسى بن ميمون، مصدر سابق ،3/ 576.
[30]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، 3/ 577 – 578.
[31]- موسى بن ميمون، مصدر سابق ،3/ 578.
[32]- موسى بن ميمون، مصدر سابق ،3/ 564.

7- تنحصر طرق تحقيق المقاصد في:تزكية النفس وتعليمها آراء الشريعة الصحيحة وتوفير ضروريات البدن من طعام ولباس ومسكن واستحمام. واكتساب الأخلاق والتعاون الاجتماعي المدني وإقامة العدل.

8- مصدر هذه الوسائل كلها هو الشريعة (الوحي).

9- الغاية القصوى للشريعة هي الوصول بالإنسان إلى تقوى الله.

مرجعية الإطار الموضوعي لنظرية المقاصد في المنظومة المعرفية الإسلامية:

بهذا الحصر للمقاصد والوسائل لم تخرج فلسفة بن ميمون عن سياقها التاريخي، حيث ظلت نظرية الإصلاح المعبر عنها أحيانا بتحصيل السعادة والفضيلة وطرق تحقيقها، وثنائية النفس والبدن مسيطرة على الساحة الفكرية الفلسفية والدينية[33]. ويسهل على كل متصفح لكتاب دلالة الحائرين والمطلع على تاريخ الفكر البشري الوسيط أن يدرك أن ابن ميمون استقى من هذه الساحة الفكرية مقولته هذه.ليس فقط منصوص الشريعة الإسلامية الدالة على نظرية الإصلاح،أو من المذاهب الفقهية التي أصلت لهذه النظرية على غرار المالكية الذين جعلواقاعدة الاستصلاح أصلا من أصول مذهبهم،ولكن أيضا -وهذا ما يهمنا هنا – استقاها من التراث الأصولي والفلسفي الإسلامي؛ لأن هذه النظرية ومفاهيمها عرضت في مصنفات وشروح فلاسفة الإسلام وعلماء أصول الفقه الذين درس ابن ميمون فكرهم.فمن خلال استقراء مقولاتهم ونظرياتهم في ميدان الإصلاح تتجلى أوجه تقاطع كبير بين ما نصوا عليه وأصلوا له وبين ما عرضه ابن ميمون هنا، حتى يكاد الباحث يستنتج أن هذا الأخير نسخها نسخا وضمنها كتابه قيد الدراسة،سواء على مستوى المقصد العام والمقاصد الجزئية أو على مستوى وسائل تحقيقها نفسيا واجتماعيا.فلهذه النظرية على مستوى المقصد العام والمقاصد الجزئية ووسائل تحقيقها أصول في فلسفة الفارابي نتلمسها في مصنفاته،ومنها:(آراءالمدينة الفاضلة)،و(تحصيلالسعادة)،و(الملة)،و(تحصيل السعادة)، و(إحصاء العلوم)، و(السياسة المدنية)،وغيرها منالمصنفات التي نظَّر فيها لمسألتي الصلاح والسعادة وأصَّل لهما مقصدا ووسيلة.فبالنسبة للمقصد العام نجد له أرضية خصبة في موضوع السعادة المحايثةللإصلاح، تلك التي سخر لها الفارابي قسطا كبيرا من مصنفاته لمعالجتها والتنظير لها، فبعد أن وصفها بأنها:(الخير المطلوب لذاته .. وليس شيء

---

[33]- من ذلك قول ابن رشد:(إن الإنسان إنما هو مركب من نفس وجسم وأن مكان الجسم بالنسبة للنفس هو مثل مكانة الهيولى بالنسبة للصورة، لأن الهيولى توجد من أجل الصورة ولأن الصورة هي التي تجعل الهيولى التي هي موجودة بالقوة موجودةبالفعل،)، ابن رشد، تلخيص السياسة 151، ترجمة حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظمالذهبي، دار الطليعة بيروت، ط 1، فبراير 1998.

آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها)[34]. وبأنها:(أجدى الخيرات المؤثرة.. وأنها من بين الخيرات أعظمها خيرا ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها)[35].فسرها بأنها تحقيق الاعتدال في أحوال الإنسان، وهي الأفعال وعوارض النفس (الشهوة واللذة والفرح والغضب)..وقوة الذهن لجودة التمييز، أو بتعبير أدق: الخلق الجميل وقوة الذهن، وهذان هما اللذان إذا حصلا حصلت الجودة وبهما تكون سيرتنا في حيواتنا سيرة فاضلة، وتصير جميع تصرفاتنا تصرفات محمودة'كما أن كمال الإنسان في خلقه هو كمال الخلق، والحال في الأفعال التي بها يحصل كمال الإنسان في خلقه كالحال التي بها يحصل كمال الإنسان في بدنه، وكمال الإنسان في بدنه هو الصحة.[36]. ويقرر بوضوح أن الأخلاق العملية التي هي المقصد الأسنى إنما تتحقق بالإصلاح، وهذا الإصلاح يشمل إصلاح الفرد وإصلاح الجماعة.فيقول بأن:(بلوغ الغاية في العمل يكون أولا بإصلاح الإنسان نفسه، ثم إصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته)[37]. ومن هنا كان الارتباط الوثيق بين علم الأخلاق وعلم السياسة عند الفارابي[38].وعلى مستوى وسائل تحقيق مقاصد الشريعة نجدها مبسوطة في كتب الفارابي[39].ويكاد ابن ميمون يتقاطع حتى في المصطلحات مع هذا الأخير، حيث يذهب الفارابي إلى أن وسائل تحقيق السعادة وبالتالي الصلاح يتطلب أمورا نظرية وأخرى عملية، فيقول:(الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى أربعة أجناس: الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية)[40].ويقول: (السعادة لا تتحقق إلا بتحصيل الحقائق وفعل الفضائل

---

[34]- الفارابي أبو نصر،آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، 86، ط 1، 1995 م، دار ومكتبة الهلال،بيروت.

[35]- الفارابيأبو نصر، التنبيه على سبيل السعادة 95 رسائل الفارابي،تحقيق، موفق فوزي الجبر، دار الينابيع،دمشق، ط 1، 2006.

[36]- الفارابي أبو نصر، التنبيه على سبيل السعادة99– 101.

[37]- الفارابي، أبو نصر، ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، 53المكتبة السلفية،القاهرة، 1910 ,. إبراهيمالعاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي،230، دار الينبوع،بيروت، ط 1، 1998 م.

[38]-. إبراهيمالعاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي،198، دار الينبوع،بيروت، ط 1، 1998 م.

[39]- ونحن بصدد إعداد هذا المقال أمدنا الأستاذ التونسي مقداد عرفة منسية بكتاب جديد صدر له حديثا حاول في أحد فصوله تتبع جذور علم أصول الفقه في مصنفات الفارابي الفلسفية وخلص بعد مقارنة منهجية لآرائه ومناهج الأصوليين إلى أن لهذا العلم حضورا قويا وتجليا، تأصيلا وتقعيدا واستثمارا في مصنفات الفارابي ,لاسيما على مستوى مصادر التشريع ومرتبة الوحي والنبي وطرق دلالة الألفاظ وقواعد الاستنباط وشروط الاجتهاد والتقليد وغيرها من المسائل الأصولية، أنظر: مقداد عرفة منسية، الفارابي وفلسفة الدين وعلوم الإنسان، دار المدار الإسلامي، ط 1، جوان 2013 .وقد يفتح هذا المقال باب للبحث مستقبلا بدراسة مستقلة عن دور الفارابي في التأسيس لعلم مقاصد الشريعة باكرا.

[40]- الفارابي، أبو نصر، كتاب تحصيل السعادة29.

.. والسعادة هي الخير على الإطلاق .. ويبلغ الإنسان السعادة إذا وجد بفطرته استعدادا لقبول المعقولات من العقل الفعال)[41].وهذه الوسائل مصدرها عنده الفلسفة والملة (الدين/الشريعة). فبالنسبة للفلسفة يقول الفارابي:(الفلسفة المدنية صنفان: أحدهما تحصل به علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية (ملكة) لنا، وهذه تسمى الصناعة الخلقية، والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وهذه تسمى الفلسفة السياسية.. فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي ننال بها السعادة)[42].وبالنسبة للملة التي تترادف عنده مع الشريعة،بين الفارابي ضرورتها لتحصيل السعادة والصلاح شأنها شأن الاجتماع الإنساني المدني،ثم عرفها بأنها: (آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأول يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضا له فيهم أو بهم محدودا .. وإنما يقدر الأفعال والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي)[43].وأردف قائلا: (والآراء التي في الملة الفاضلة منها آراء في أشياء نظرية وآراء في أشياء إرادية .. وأما الأفعال فأولها [تلك] التي يعظم الله تعالى بها ويمجد .. ثم بعد هذا كله تقدير الأفعال التي بها تكون معاملات أهل المدن، إما فيما ينبغي أن يعمله الإنسان بنفسه وإما فيما ينبغي أن يعامل به غيره، وتعريف العدل في شيء شيء من هذه الأفعال)[44].ويقول:(وكل ملة ففيها آراء وأفعال: فالآراء مثل الآراء التي تشرع في الله تعالى وفيما يوصف به.. والأفعال مثل التي يعظم بها الله تعالى، والأفعال التي بها تكون المعاملات بالمدن، فلذلك يكون علم الفقه جزئين: جزء في الآراء وجزء في الأفعال)[45].كما تحدث عن هذه النظرية أثناء عرضه لمفهوم وغرض العلم المدني الأخلاقي، فقال: (أما العلم المدني فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسير الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسير، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان وكيف الوجه في ترتيبها على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها عليه، والوجه في حفظها عليه)[46].ولا يخفى أن الفارابي هو ناقل

---

[41]- الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنية 79 -81، ط 1، 1996 م، دار وكتبة الهلال، بيروت.

[42]- الفارابي، أبو نصر، التنبيه على سبيل السعادة 111 ,.

[43]- الفارابي أبونصر، كتاب الملة ونصوص أخرى، 43 – 44، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق،بيروت، د.ت.

[44]- الفارابي أبونصر، كتاب الملة ونصوص أخرى 46.

[45]- الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم 70، مكتبة الخانجي،مصر، ط 1350 هـ/ 1931 م، دار المشرق،بيروت، د.ت.

[46]- الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم 64.

ومؤصل مقولة الإنسان مدني بالطبع التي تلقفها عنه ابن ميمون،حيث يقول:(الإنسان مدني بالطبع ويحتاج إلى الاجتماع والتعاون في وجوده الضروري)[47]. فمن خلال ما سبق يتضح أن الفارابي بنى نظريته هنا على ما يأتي:

1- إن الغاية القصوى والمقصد العام هو السعادة الحقيقة والفضيلة والصلاح.

2- السعادة هي تحقيق الاعتدال في أحوال الإنسان، وهي الأفعال وعوارض النفس.

3- للإنسان كمالان: كمال في نفسه وكمال في بدنه.

4- من وسائل تحقيق السعادة التعليم النظري (الحقائق) والممارسة العملية (فعل الفضائل)

5- الإصلاح يشمل إصلاح الفرد وإصلاح الجماعة.

6- ضرورة الفلسفة والملة (الشريعة)للمدينة الفاضلة. وهما مصدر وسائل تحقيق السعادة.

7- الملة هي الآراء والأفعال.

8- مصدر تقدير هذه الآراء والأفعال هو الوحي.

9- بالنسبة للأفعال فأولها التي يعظم الله تعالى بها.. ثم بعد هذا كله التي بها تكون معاملات أهل المدن.

10- الإنسان مدني بالطبع وهو مفتقر للاجتماع والتعاون والعدل.

وهذه القواعد التي انبنت عليها نظرية الفارابي هي ذاتها ما عرضناه سابقا من أصول النظرية الميمونية.وبعد الفارابي[48]،نجد جذورا أصيلة لنظرية المقاصد ووسائلها عند ابن ميمون في فكر الإمامالغزالي، لاسيما في كتبه

---

[47]- الفارابي أبو نصر، مصدر سابق،105.وأنظر:الفارابي،أبونصر،آراءأهلالمدينةالفاضلةومضاداتها،112.

[48]- كما أننا نتلمس بعض معالم النظرية عند ابن سينا الذي يقول:(كان لابد من وجود شخص في كل عصر مأمور بإصلاح النوع مؤيد بآيات تدل على أنها من عند الله تعالى.. وهذا الشخص لابد له من شرع يضبط للناس أمور متوعهم وأنكحتهم وجناياتهم ويذكرهم ربهم) ، ابن سينا، رسالة كلمات الصوفية ، 168 ،جمع وتحقيق حسن عاصي ، ضمن رسائل ابن سينا ، نقلا عن : ، سيف الدين ماجدي ، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين ، 139 ، دار علاء الدين ، دمشق ، ط 1 ، 2008 م . ويقول أيضا : (إنما الشريعة أفضل قصدها الجزء العملي من أفعال الإنسان حتى يفعل الخير لكل واحد مع نفسه ومع شريكه في نوعه وشريكه في جنسه).- ابن سينا، الأضحوية ، 110 ، نقلا عن : سيف الدين ماجدي ، مرجع سابق151 .، فابن سينا في نصه هذا والذي قبله يكشف عن بعض معالم نظرية المقاصد عنده، تلك النظرية يمكن تلخيصها في ثلاثة محاور أساسية هي : المحور الأول : (تقسيمه للمصالح الضرورية المراعاة من قبل الشارع إلى أربعة أنواع ، هي: – حفظ المال: (متوعهم) ، وحفظ النسب (أنكحتهم)، وحفظ النفس : (جناياتهم) ، وحفظ الدين : (يذكرهم بربهم))، سيف الدين ماجدي، مرجع سابق ، 139.والثاني: حصره للمقاصد الشرعية في الجانب العملي من الشريعة، وهذا ما يفسر ربما تجاهله لمصلحة حفظ العقل في هذا التقسيم الأخير، وهي المصلحة التي سعت الشريعة لتحقيقها وحفظها ونص عليه علماء الأصول بعدئذ، ففلسفته تنبني على أن المقاصد الشرعية كما يقول، هي تلك التي لها ارتباط مباشر بالجانب العملي من أفعال الناس، وليس

(المستصفى)، و(إحياء علوم الدين)، و(كيمياءالسعادة).فإذا كان ابن ميمون قد أطنب في بيان المقاصد الكلية والجزئية لشريعته،لاسيما ما تعلق منها بمكانة الطهارة النفسية والبدنية والآداب والأخلاق وإطراح الشهوات والزهد في النكاح،التي تدور جول ثنائية النفس والبدن، فإن أبا حامد الغزالي في كتابه الموسوعي (إحياء علوم الدين)عالج بالأساس هذه الثنائية، أعني ثنائية النفس (تعليما وعبادة وتزكية)، والبدن(طهارة ونظافة واجتماعا). وهذا ما يتجلى في فصول كتابه، وهي ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات. ففي ثنايا هذا الكتاب قرر الغزالي أن المحمود أن تكون النفس معتدلة، ومطيعة للعقل والشرع في انبساطها وانقباضها،وبين أن سبيل اعتدالها هو كسرها بالجوع وبالنكاح وغض البصر، وقلة الاهتمام بها، وشغل النفس بالعلوم واكتساب الفضائل[49].فلم يأت ابن ميمون بجديد يذكر في هذا المجال سوى أنه أصل لها بمأثورات التوراة والتلمود واجتهاداته الخاصة.وبعد كتابه إحياء علوم الدين أصل الغزالي لنظرية المقاصد في كتابه المستصفى، وقد لخصه ابن رشد، ولا شك أن ابن ميمون قد اطلع عليه كما اطلع على الإحياء، ففيه تقسيم للمقاصد والمصالح وبيان لمراتبها، حيث يقول: (..مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة)[50] .ويرى أنالمصلحة تنقسم إلى ما هي في رتبة الضروريات وإلى ماهي في رتبة الحاجيات وإلى مايتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعد أيضا عن رتبة الحاجات..)[51].وضرب أمثلة لكل قسم ونوع ومرتبة مما سبق.وأخيرا نجد جذور النظرية عند الإمام ابن رشد الحفيد، مبثوثة في بعض مصنفاته، لاسيما (فصل المقال)، و(بداية المجتهد ونهاية المقتصد)، و(تلخيص كتاب السياسة)، وشروحه على كتب فلاسفة اليونان، إذ لاشك أن المقاصد التي قررها ابن ميمون في جانبها الخلقي والبدني المتمحورة أساسا حول إقامة العدل والتعاون واعتبار الإنسان مدنيا بالطبع، هي أسس المدينة الفاضلة التي شرحها ابن رشد على كتب أرسطو، على غرار كتاب السياسة في تدبير الرئاسة، وكتاب السياسات، وكتاب الأخلاق، وشرحه على كتب أفلاطون، ككتاب الجمهورية، ومختصر كتاب السياسة، وهي ذات المعاني الذي ترددت في كتاب المدينة الفاضلة للفارابي كما سبق ذكره المتأثر الكبير هو الآخر بأرسطو

بالجانب النظري والعقل موغل في هذا الجانب الأخير والثالث: إن للمقاصد بعدا اجتماعيا وبيئيا، فهي تتحقق في الفرد ثم تتجلى ثمراتها في محيطه من خلال فعل الخير.

49- الغزالي، إحياء علوم الدين، 1/ 10-11، الدار المصرية اللبنانية، د،ت، أنظر التفاصيل في هذا الجزء وباقي أجزاء الكتاب.

50- الغزالي،المستصفى، 287/1.

51- الغزالي،المستصفي، 286/1.

وأفلاطون والمتشبع بالثقافة الإسلامية التي سعى جاهدا للتوفيق بينها وبينهم. كما أنها هي ذاتها تلك المقاصد التي أصل لها ابن رشد في غير الشروح من كتبه، حيث يقول:(أن الكمالات الإنسانية بالجملة أربعة هي:الفضائل النظرية (العقلية) والفضائلالفكرية (العلمية) والفضائل الخلقية والأفعال الإرادية (الصنائع)،وأن هذه الكمالات إنما هي من أجل النظرية التأملية، وتكون بمثابة خادمة لها وتتهيأ لها وهي الغاية القصوى التي من أجلها توجد)[52]. ويقول:(الإنسان كائن مدني بالطبع..)[53]. قبل أن يفصح عن نظرته للمقاصد ووسائلها، وهي ذات النظرة التي نجد لها أثرا واضحا في نظرية ابن ميمون، إذ يقول: (.. مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريفة، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء..وهذه تنقسم قسمين: أحدهما أفعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه، والقسم الثاني أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر، وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها، والعلم بهذه هو الذي سمى الزهد، وعلوم الآخرة،وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه)[54].ويقول أيضا:(الشرع يصلح النفوس والطب يصلح الأبدان.. والشرع هو الذي يبتغي هذا في صحة الأنفس، وهذه الصحة هي المسماة تقوى، وقد صرح الكتاب بطلبها في غير ما آية،فقال تعالى:((كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون)) (البقرة183))[55].وهكذا يقرر ابن رشد أن أحكام الله تعالى معللة في مصالح العباد وإصلاح النفوس في العاجل والآجل معا[56]. ويتضح لنا من تحليل ما سبق من نصوصه أن موقف ابن رشد من مقاصد الشريعة ينبني على ما يأتي:

1- تحديد مقصد الشرع بتعليم العلم الحق والعمل الحق.
2- العلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات.
3- ينقسم العمل الحق إلى دنيوي وأخروي.
4- ترتبط طرق التصديق وطرق التصور بمقصود الشرع بتعليم جميع الناس

---

[52]- ابن رشد، تلخيص السياسة 67، ترجمة حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة بيروت، ط 1، فبراير،1998
[53]- ابن رشد، تلخيص السياسة 68 – 69.
[54]- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،49،50، دار المشرق بيروت، ط 6، 1991 م.
[55]- ابن رشد، المصدر السابق،40.
[56]- طراد حمادة، ابن رشد في كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،186.

5- يصلح الشرع النفوس كما يصلح الطب الأبدان ودواء النفوس بالتقوى.

6- صرح الكتاب العزيز بطلب التقوى في الأفعال الشرعية في غير ما آية.

7- على هذه التقوى تترتب السعادة الأخروية والشقاء الأخروي[57].

8- الإنسان مدني بالطبع وهو في حاجة ماسه في حياته للتعاون والاجتماع.

9- كمال الإنسان في الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية والخلقية والصناعية مكملة لها.

10- ضرورة الطعام والشراب واللباس للإنسان وهو ما يشترك فيه إلى حد ما مع الحيوان .

ويقول في خاتمة كتابه بداية المجتهد:(..السنن العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية، فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره..ومنها ما يرجع إلى الفضيلة.. ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور..وفي هذا الجنس يدخل القصاص والحروب والعقوبات، لأن هذه كلها إنما يطلب بها العدل، ومنها السنن الواردة في الأعراض، ومنها السنن الواردة في جميع الأموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل، والزكاة تدخل في هذا الباب من وجه، وتدخل أيضا في باب الاشتراك في الأموال، وكذلك الأمر في الصدقات، ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط في حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية، وهي المعبر عنها بالرياسة..ومن السنن المهمة في الاجتماع السنة الواردة في المحبة والبغضة والتعاون على إقامة هذه السنن، وهو الذي يسمى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف)[58].فابن رشد لما تفحص هذه السنن وجد أن مقصدها الأصل يتعلق بحفظ مناعة العمران وتواصله، ولذلك كانت هذه السنن أو الكليات شاملة لجميع مناحي النشاط البشري: الدينية والأخلاقية والاجتماعية التي تمس الذات الحسية والمعنوية للفرد[59].ففي مقاله هذا يقترب ابن رشد مما ذهب إليه الغزالي وفلاسفة الإسلام، ولكن بصبغة أكثر أخلاقية، ويقرر أن من مقاصد الشريعة الإسلامية جملة أمور،هي:

1- حفظ الدين (تشريع العبادة لتعظيم الله تعالى وشكره)

2- حفظ النفس (المحققة لفضيلة العفة)، بتوفير الضرورات من طعام وشراب ونكاح

3- حفظ الأموال: ومنها الزكاة والصدقات، لتحقيق فضيلة السخاء، واجتناب رذيلة البخل.

---

[57]- طراد حمادة، مرجع سابق،185-186.

[58]- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 463/2 -464، ط 1371 هـ / 1952 م، مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

[59] ، سيف الدين ماجدي، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين،151، ط 1، 2008 م، دار علاء الدين دمشق.

4- حفظ الأعراض

5- تحقيق فضيلة العدل، لذلك شرع القصاص والعقوبات والحروب

6- تحقيق التعاون الاجتماعي الذي يعد شرط الحياة.

المبحث الثالث: الإطار الإجرائي:عالج ابن ميمون نظريته في إطارها الإجرائي من خلال محورين: أولهما محور إثبات المقاصد، وثانيهما المحور العملي التطبيقي، وذلك فق ما يأتي:**المطلب الأول: محور إثبات المقاصد**: مسايرة لغايته من تأليف الكتاب ومسلكه فيه حجاجا ومقارنة لم يفت ابن ميمون في ثنايا عرض منهجه في إثبات المقاصد في اليهودية الرد على منكري التعليل وتفنيد دعواهم، من أولئك الذين جعلوا تعليل الأحكام والشرائع خاصية بشرية تصدر عن عقل إنساني يتنزه الله تعالى عنها، فبدأ بعرض آرائهم والحجج التي اعتمدوها، ثم أردف ذلك بنقدها، فقال: (من الناس قوم يعظم عليهم تعليل شريعة من الشرائع والأحب إليهم أن لا يعقل للأمر والنهي بته.. وذلك أنهم يظنون أنه إذا كانت هذه الشرائع مفيدة في هذا الوجود، ومن أجلالكذاوالكذا شرعنا بها، فكأنها جاءت من فكرة وعن روية ذي عقل، أما إن كان شيءلا يعقل له معنى بوجه ولا يؤدي لفائدة، فذلك بلا شك من قبل الله، لأنه ليس تؤدي فكرة إنسان لشيء من هذا، فكأن هؤلاء الضعفاء العقول، الإنسان عندهم أكمل من صانعه، لأن الإنسان هو الذي يقول ويفعل ما يؤدي لغاية ما، والإله لا يفعل ذلك بل يأمرنا أن نفعل ما لا يفيدنا فعله، وينهانا عن فعل ما (لا) يضرنا فعله)[60].والمقصود أصالة بهذا الرد هم الحرفيون من علماء اليهود الذين لم يسلم ابن ميمون من مهاجمتهم ونيرهم، لكن الرد يومئ أيضا إلى الإمام ابن حزم ومن تأثر بمذهبه، على اعتبار أن ردود ابن ميمون في سائر المسائل من هذا الكتاب، ومنها مسائل العقيدة كانت ردودا على الفرق الإسلامية المناهضة لفلسفته كما يفهمها من التوراة والتلمود على غرار المعتزلة والأشعرية، وهي الآراء التي أثرت في الفكر العبري عصرئذ وما بعده، وكان لها صدى في منظومته المعرفية قبولا ورفضا ونقدا ونقضا، فابن حزم يأتي في المنظومة الأصولية الإسلامية على رأس رافضي التعليل، وهو الذي استند إلى الحجة التي ساقها ابن ميمون هنا، ورأى أن الأصل أنه لا علة لشيء من أوامر الله تعالى ولا لشيء من أفعاله، وبناء على رفضه التعليل، رفض القول بالمصلحة والأخذ بالاستصلاح، وعده إتباعا للهوى وقولا بلا برهان واحتج

---

[60]- ابن ميمون، مصدر سابق ،3/ 592

لذلك بقول الله تعالى: ((لا يسأل عما يفعل وهم يسألون))(الأنبياء 23)[61].وواصل ابن ميمون الرد على عادة الفقهاء المسلمين، فقال: (تعالى ثم تعالى بل الأمر بخلاف هذا، والقصد كله نفعنا كما بينا، وقد صرح لو أن القوانين كلها تدل عند جميع الأمم أنها بحكمة وفهم وإذا كان أمر لا تعلم له علة، ولا يجلب منفعة ولا يدفع مضرة لأي شيء يقال في معتقده أو عامله أنه حكيم وفاهموجليل القدر، ويستغرب ذلك في الملل، بل الأمر كما ذكرنا بلا شك، وهو أن كل فريضة من هذه ستمائة وثلاث عشرة فريضة، فهي إما لإعطاء رأي صحيح أو لإزالة رأي سقيم أو لإعطاء قانون عدل أو لرفع ظلم، أو لتخليق خلق حسن أو للتحذير من خلق رديء، الكل يتعلق بثلاثة أشياء: بالآراء وبالأخلاق وبالأعمال السياسية المدنية، والذي أوجب أن لا تعد الأقاويل، لأن الأقاويل التي حضت الشريعة على قولها أو نهت عنها ، منها ما هو من جملة الأعمال المدنية، ومنها لتحصيل آراء، ومنها لتحصيل أخلاق، فلذلك اقتصرنا هنا على هذه الثلاثة معان في إعطاء العلة في كل شريعة من الشرائع)[62]. ومن خلال تحليل ماورد في كتابه حول يمكن القول إن ابن ميمون اعتمد خمسة أدلة لإثبات المقاصد،وهي: النص الشرعي، أقوال علماء التلمود وشراحه،الاستقراء،الضرورة،والقياس، وذلك وفق ما يأتي:

1/ النص الشرعي : والمقصود به نصوص التوراة ، ودلالته على المقاصد تكون بطريقين : **أولهما**: النص الصريح من قبل الشارع على تقصيد أحكامه، وفي هذا يقول: (وقد نصت التوراة .. وأخبرتنا أن غاية هذه الشريعة كلها هو حصول هذين الكمالين (صلاح النفس وصلاح البدن)، قال تعالى: (فأمرنا الرب بأن نصنع هذه الرسوم ونخاف الرب إلهنا لكي نصيب خيرا كل الأيام ونحيا كما في يومنا هذا) (تثنية 6: 24)، وقدم هنا الكمال الأخير بحسب شرفه كما بينا، إنه الغاية الأخيرة[63]، وهو قوله تعالى: (لكي نصيب خيرا كل يوم)[64].**ثانيهما**: النص الإجمالي على التقصيد والتعليل، وفي هذا يقول ابن ميمون: (وأما سائر الآراء الصحيحة.. فإن الشريعة وإن كانت لم تدع إليهابتصريح كما دعت لتلك، فإنها دعت لها على التجميل وهو قوله: (لمحبة الله) (تثنية 11 : 13)، وقد علمت ما جاء من التأكيد في المحبة: (فأحبب الرب إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل قدرتك) (تثنية 6 : 5)، وقد بينا في مشناة التوراة أن هذه المحبة لا تصح إلا بإدراك الوجود كله على ما هو عليه واعتبار حكمته فيه،

---

[61]- أنظر موقف ابن حزم من القياس والعلل في الدين، في ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 434/2 وما بعدها. ط1427-1428 هـ/2007م، دار الفكر. وقد رد ابن حزم على علماء الفقه وأصوله القائلين إن الحكيم عندنا لا يفعل إلا لعلة.

[62]- موسى بن ميمون، مصدر سابق ،592/3 -593.

[63]- موسى بن ميمون، مصدر سابق ،3/ 576.

[64]- موسى بن ميمون، مصدر سابق،3/ 577.

وذكرنا أيضا هناك تنبيه الحكماء عليهم السلام على هذا المعنى)[65]. وكذلك قال في شأن مقصد إطراح اللذة:(ألا تتأمل نصوص التوراة كيف أمرت بقتل من ظهر من أمره أنه مفرط في طلب لذة الأكل والشرب وهو ابن عقوق مارد..قبل أن يعظم خطبه ويهلك كثيرين ويفسد أحوال الصالحين بشدة شرهه)[66]. 2/ **أقوال علماء التلمود وشراح التوراة**: وفي هذا يقول: (وقد علمتقولهم في قوله تعالى:(لكي تصيب خيرا وتطول أيامك): كي تصيب خيرا في العالم الذي كله طيب، وتطول أيامك في العالم الذي كل شيء فيه طويل الأمد، كذلك قوله هنا، كي تصيب خيرا كل الأيام .. القصد ذلك المعنى بعينه،أعني: نيل العالم الذي كل شيء فيه طيب ودائم، وهو البقاء الدائم.وقوله:(ونحيا كيومنا هذا) هو هذا البقاء الجسماني الممتد مدة ما الذي لا يتم منتظما إلا بالاجتماع كما بينا أنه تعالى يشتد غضبه على من عصاه فلذلك يلزم أن يخاف ويحذر العصيان)[67]. 3/ **الاستقراء**:حيث صرح ابن ميمون أن تتبع الفرائض الستمائة والثلاثة عشرة يكشف أنها معللة، فيقول: (.. أن كل فريضةسواء كانت أمرا أو نهيا يكون مقتضاها رفع تظالم، أو حض على خلق كريم، مؤد لحسن عشرة، أو إعطاء رأي صحيح يلزم اعتقاده)[68].**4/الضرورة**:وهنا يرى ابن ميمون أن ارتباط الأحكام بمقاصدها معلوم بالضرورة لم يشك فيه أحد، فيقول: (أما بحسب الأمر في نفسه أو بكونه ضروريا في رفع التظالم أو اكتساب خلق كريم فإن تلك الفريضة بينة العلة ظاهرة المنفعة، وليس في تلك الفرائض سؤال الغاية، لأنه لم يتحير أحد يوما قط، ولا سأل لأي شيء شرعنا بأن الله واحد، أو لأي شيء نهينا عن القتل والسرقة، أو لأي شيء نهينا عن الانتقام والأخذ بالثأر، أو لأي شيء أمرنا بمحبة بعضنا بعضا)[69]. ولكن هذه الضرورة لا تشمل كل الفرائض المستقاة من شريعة التوراة، فثمة فرائض لا تعلم مقاصدها بالضرورة، وهي محل تساؤل وشك بين الجمهور، فهذا النوع من المقاصد الخارج عن دائرة المقصد العام من التشريع استثناه ابن ميمون من حكم الضرورة وأعطاه حكما خاصا،فقال:(.. بل التيتحير فيها الناس واختلفت الآراء..هي الفرائض التي لا يبدو من ظاهرها نفع في واحد من تلك الثلاثة معان التي ذكرنا..وظاهر الأمر أنه لا مدخل لتلك الفرائض لا في صلاح النفس بإعطاء اعتقاد، ولا في صلاح الجسد بإعطاء قوانين نافعة في تدبير المدينة أو تدبير المنزل، مثل النهي عن الثوب المختلط، والمتنوع

[65]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، 3/577 -578.

[66]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، 3/602.

[67]- موسى بن ميمون، مصدر سابق ،3/ 577.

[68]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، 3/ 578.

[69]- موسى بن ميمون، مصدر سابق ،3/ 578.

واللحم مع الحليب، والأمر بتغطية الدم والعجلة المكسورة العنق، وبكر الحمير ونحوها)[70].فهذه المقاصد جعلها مقاصد تبعية وليست أصلية، ولكنها تتبع إحدى الفرائض الأصلية،فيقول:(.. أن كل هذه ونحوها لابد أن يكون لها مدخل في أحد الثلاثة معان، إما إصلاح اعتقاد أو إصلاح أحوال المدينة الذي يتم بشيئين: برفع التظالم، وباكتساب خلق فاضل)[71].

5/ القياس

العقلي:استند ابن ميمون أيضا إلى القياس العقلي من خلال (إشارته إلى تناسق وبديع خلق الله في الحيوان والإنسان وتناسق الأعضاء)[72]. فقياسا عليها تكون شريعة الله معللة بمقاصد وقوانين.**نقد أدلة الإثبات وبيان مرجعيتها**:

لم يكن أمام ابن ميمون غير اللجوء إلى ما عرضه من أدلة على كثرتها، لكن المقاربة النقدية لهاتكشف لنا ما يأتي:**أولا**: إن هذه الأدلة –باستثناء الدليل الأول –لا ترقى إلى درجة القطعية في إثبات المقاصد، ذلك أن المقاصد هي مقاصد للشارع وبالتالي فهو الذي يكشف عن مدى تقريرها من عدمه. أما باقي الأدلة فهي أدلة ظنية،لأن مبناها على الاجتهاد البشري ومجاله الاستنباط والتعليل والكشف وليس الإثبات. والعلل والمقاصد المتوصل إليها بالاجتهاد تبقى ظنية قابلة للنقد والنقض، ولا يمكن الارتقاء بها إلى مرتبة الحجة على الخصوم في علمي الجدل والمناظرة،ناهيك عن نسبتها للشارع والتقول بها عليه. وهذا المسلك الشخصي أوقعه في التعسف أثناء تصديهلتعليل بعض أحكام الشريعة التي تصادم الفطرة السليمة وطبيعة العمران البشري. فالمشرعهو المقر للتقصيد المؤسس له وغيره مجرد كاشف، ولا يتأتى لأي كان أن يتبوأ مكانه أو يتقول عليه، فلا مصدر لإثبات المقاصد إلا التوراة ذاتها، نصا أو كشفا.**ثانيا**: إن الاستقراء المعتمد من قبله ليس المراد به استقراء النصوص الدالة على المقاصد والمثبتة لها، وإنما المراد به استقراء الفرائض والأحكام والسعي بعد ذلك لتعليلها بعلل اجتهادية ظنية لا تتوافق بالضرورة ومراد الشارع.**ثالثا**: إن القول بالضرورة ينافي إرادة الله تعالى، لأننا نقول في العادة إن شريعة الله تعالى معللة بمصالح ومقاصد بحكمته تعالى لا بضرورته، بمعنى أننا نبقى ضمن دائرة الممكن المتاح ولا نتعداها إلى دائرة الواجبوالحتمية.**رابعا**:إن القياس الذي اعتمده هو قياس مع الفارق ولا يشفعله دليلا، ذلك أن عالم الخلق غير عالم الوحي، فلا يقاس أحدهما على الآخر؛ لأن الأول وإن صدر عن الله تعالى فهو عالم لا إرادي ،كرهي لا طوعي،

[70]- موسى بن ميمون، مصدر سابق ،3/578-579.

[71]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، 3/ 579.

[72]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، 3/ 593.

تؤدي فيه الأشياء والأجسام وظائفها بشكل آلي وفق سنن مودعة مطردة مسبقا، بخلاف عالم الوحي والشريعة، فليس بالضرورة إناطتها بعلل ما لم يصرح بذلك صاحبها، علاوة على أن هذا ينطلق من فرضية خاطئة عدها ابن ميمون مسلمة وهي أن الشريعة اليهودية هي الشريعة الوحيدة الكاملة، حيث يقول: (لم تكن ثمة شريعة ولا تكون غير شريعة واحدة وهي شريعة سيدنا موسى)[73].وهذا ما يخالف واقع الحال لأن الشرائع متعددة وشريعته بالذات محل شك في نسبتها إلى الله تعالى بعد التحريف الذي طالها،فلا يخرج هذا الدليل عن نطاق الاجتهاد البشري. وعلى الرغم مما عرضنا من نقد لأدلة الإثبات إلا أنها لم تخل من تأثير المنظومة الإسلامية، ذلك أنها ذاتها في المجمل التي عرضها الغزالي أثناء عرضه لنظرية الاستصلاح، فقال: (ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع)[74].وهي كلها ترجع إلى النص على اعتبار أن الإجماع لابد له من مستند، ولامناص طبعا من اللجوء للاستقراء لمعرفة مدى دلالة النصوص على المقاصد وطرق هذه الدلالة[75] ويقول الغزالي: (وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات)[76].**المطلب الثاني:الإطار العملي التطبيقي (الأنطولوجي)**:بعد أن عرض ابن ميمون نظرية المقاصد وبين مراتب المصالح وأدلة إثباتها وطرق تحقيقها وسرد بعض أنواعها سعى في خاتمة كتابه إلى وضع هذه النظرية على محك التطبيق مستهدفا بذلك عقلنة الشريعة اليهودية وتقديمها في صورة الشريعة الحكيمة المعللة المراعية لمصالح العباد. وقد اتخذ من الفرائض الستمائة والثلاث عشرة التي وضعها بنفسه في مشناه توراة واستخلصها من التوراة والتلمود والمشناه وأقوال الحاخامات عينات اختبار. حيث قسمهاإلىأربعة عشر جملة، منها: الآراء الأصلية (الصوم والتوبة)، وتحريم عبادة الصنم، وتهذيب الأخلاق (سنن الآراء)، والصدقات والقرضة، ومنع المظالم والعدوان (كتاب العقوبات)، القصاصات (إدانة السارق والخطاف وإدانة شاهد الزور)، الأحكام المالية (البيوع، الودائع، المواريث..)، والأيام المحظورة، سائر العبادات العملية كالصلاة، الفرائض المتعلقة بالمقدس وآلاته وخدامه، والفرائض المتعلقة بالقرابين، الفرائض المتعلقة بالأرجاس والأطهار والمتعلقة بتحريم المآكل، الفرائض المتعلقة بتحريم بعض

---

[73]- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 412/2.

[74]- الغزالي،المستصفى 310/1،

[75]- وهو ما سيقرره الشاطبي (ت 790هـ) بعد ذلك بقرون بشكل جلي فيقول:(والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد، استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره)'الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، 6/2، شرح عبد الله دراز، ط 2 ،1395 هـ / 1985 م، دار المعرفة، بيروت. والشاطبي لم يتقول على الشريعة الإسلامية بل فسح المجال لنصوصها لتؤسسلمقصديتها وتثبت معقوليتها وتعليلها بنفسها. وما الاستقراء عنده مثلا إلا كشف وتقرير شأنه شأن الوصف والتحليل.

[76]- الغزالي،المستصفى 311/1.

المناكج .. والفرائض كلها تنقسم قسمين: التعدي ما بين الرجل وصاحبه والتعدي ما بين الرجل والإله[77].ثم شرع في بيان مدى تحقق مقاصد الشريعة فيها، منطلقا من مسلمة مفادها أن: (كل فريضة من هذه الستمائة والثلاث عشرة فريضة، فهي إما لإعطاء رأي صحيح أو لإزالة رأي سقيم أو لإعطاء قانون عدل أو لرفع ظلم، أو لتخليق خلق حسن أو للتحذير من خلق رديء. الكل يتعلق بثلاثة أشياء: بالآراء وبالأخلاق وبالأعمال السياسية المدنية..فلذلك اقتصرنا هنا على هذه الثلاثة معان في إعطاء العلة في كل شريعة من الشرائع)[78].وعلى مدى حوالي مائة صفحة[79] راح يقدم تعليله لكل فريضة، ولا يمكن استقراء جميع آرائه هنا وإخضاعها لمحك النقد، لكن يمكننا أن نستنتج منها ما يأتي:**أولا**: لقد نسج ابن ميمون على منوال الغزالي واقتفى أثره الذي خطه في كتابه (الإحياء)،مما يكشف عن عمق الأثر الذي تركه في نفسه هذا الأخير فأبى إلا أن يوظف منهجه في خدمة شريعته، ولم يترك مسألة من المسائل المعروضة في العبادات والعادات والأخلاق والمعاملاتإلا وأناطها بإحدى المقاصد ظاهرا أو باطنا، أصالة أو تبعا.**ثانيا**:لقد تبنى ابن ميمون منهج التأويل في كثير من المواضع أثناء محاولة عقلنته وتعليله. وسلوكه هذا صدر عنه تأثرا برائده ابن رشد، وإن كان قد مارسه بحذر فلا يلجأ إليه في كل حين لأنه في المقام الأول رجل دين، فكان ابن ميمون (إذا رأى تعارضا بين حقيقة دينية وحقيقة فلسفية ورأى أن النص الديني من النوع الذي له معنى ظاهري بسيط وآخر باطني رمزي تأوله بما يتفق والحقيقة الفلسفية، أما إذا كان النص الديني يعبر عن أحد الأسرار أو عن أحد التعاليم ورأى أن الفلاسفة يقولون بما يتعارض معه فكان يناقش رأي الفلاسفة، ثم يقول إنه يحتمل الصدق والكذب وبالتالي فهو في مرتبة أدنى من حيث مرتبة اليقين من الحقيقة الدينية؛ ولذا فإن تلك الأخيرة هي الحق)[80]. **ثالثا**: إن مصدر التقصيد والتعليل وتغيئة معظم هذه الفرائض في الجملة هو الاجتهاد البشري، فقليلا ما يستند إلى نصوص التوراة مما يجعل هذه المقاصد والعلل ظنية قابلة للنقد والنقض.**رابعا**:بعض الحكم التي أناط بها فرائض الشريعة اليهودية موضوعية يقبلها العقلاء،بل إن منها ما تشترك

77- موسى بن ميمون، 3/ 606 – 3/ 610.

78- موسى بن ميمون، مصدر سابق ،3/ 593.

79- موسبنميمون،مصدرسابق،3/ 610 – 707/3.

80- زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى،190، مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة،د.ت،وللتأويلعندابنميمونقواعدأربعة،أولهاأنيكونفيالظاهرمايرشدالمتأملبعقلهإلىالمعنىالخفيويجبأنيكونهذاالمعنأجملوأليقمنالمعنىالذييدلعليهالنصبظاهره. وثانيها: يجبتأويلالنصوصإذاكانمعناهاالحرفيينسبللهتعالىالصفاتالمخلوقيناالتييستحيلعقلاأنتنسبإليه،وثالثها: يجبالتأويلفيحالةقيامالدليلالصحيحالقاطععلىبطلانالمعنىالظاهريللنص،ورابعها: أنلايذاعمنالتأويلإلاالقليلالذييكفيلفهمهوأنيكونذلكالكشفللمستعدله،زينبالخضيري،مرجعسابق، 192

فيه جميع الشرائع، كحكم تشريع الزواج ودفع الشهوات وتحريم بعض الأطعمة والمسكرات وإباحة البيوع والقرض وتحريم الربا ووجوب القصاص وتحريم الخنزير والزنا والشذوذ والقتل والسرقة وعبادة الصنم، وإقامةالعدل والتعاون ومشروعية الختان والطهارة، وجملة العادات والعبادات الصحيحة والصلوات.. ولكن بعضها الآخر، بل الكثير منها تجلى فيه التعسف ومصادرة العقل والفطرة السليمة، وطغت عليه نفسية التبرير والتعصب. ومنها: محاولته إعطاء تفسير منطقي عقلي لتحريم اللحم مع الحليب، وتشريع القرابين والمحارق التي قال عنها إن لها قصدا ثانيا خلاف ما يظهر من تشريعها فالعقيدة والعبادة قصدها الأول والمحرقة قصدها الثاني، وتبرير بقاء بني إسرائيل في التيه أربعين سنة وتقديمه لا على أنه عقوبة بل من معجزات الشريعة، وتبريره مشروعية الزواج ببنت الأخ وبنت الأخت قياسا على بنت العم، حيث أنزل العم منزلة الأب وهذا مخالف للفطرة والاجتماع والواقع وتبرير لفعل لا ترضاه الشريعةالحقة وغيرها[81]. **خامسا** : لقد خاض ابن ميمون في موضوع المقاصد بمعقولية الفيلسوف صاحب النزعة العقلية والتفكير المنطقي البرهاني، وكان يمكن أن يشكل له ذلك مدخلا علميا تاريخيا لوضع التراث العبري ونصوصه على محك النقد، فيكون رائدا في تاريخ الفكر الإنساني الشرقي والغربي في التأسيس لعلم مقارنة الأديان ونقد كتبها المقدسة، لكنه على خلاف ذلك سرعان ما خلع رداء الفيلسوف المنطقي الناقد على أعتاب العلم، وأحرقه عند بوابة المقاصد، ولبس جبة الفقيه الناسك الحبر رجل الدين المبرر للموروث الفقهي والعقدي اليهودي، بحقائقه وأساطيره، في موقعة تاريخية خان فيها العقل وتنكر لأرسطو والفلاسفة المسلمين الذين تتلمذ على أيديهم وعلى فكرهم، من أولئك الذين كانت لهم الجرأة على نقد الموروث الفقهي والعقدي. فهل كان مسلكه هذا تأثرا بالغزالي الذي انتهى بعد عقود إلى الانتصار للنقل على حساب العقل وإن كان موضوع النقل ومصداقيته متباينا بين الرجلين؟أم أن ابن ميمون رجل دين بالطبع والأصالة نفسيا وعقليا واجتماعيا، وما الفلسفة إلا رداء لبسه مسايرة لمقتضيات محيط ومتطلبات مرحلة من مراحل عمره، على غرار ما فعل مع الفقه الإسلامي المالكي الذي تعلمه واستعمله تقية بضع سنين، قبل أن يعود لطبعه اليهودي المتعصب لدينه؟.أيا ما كان الجواب فإن الدارسين والنقاد أجمعوا على أن ابن ميمون فشل فشلا ذريعا في تبرير تعاليم الديانة اليهودية وإعطائها معقولية مستساغة عند الخصوم والأتباع، حتى أن (أنصاره وبسبب تأويل نصوص التوراة على الطريقة الفلسفية أظهروا الأمور الدينية بمظهر السخرية)[82].وبدلا من أن يكون كتابه هداية للحائرين الباحثين عن الحقيقة في زمن سجال العقل والنقل،

---

[81]- موسبنميمون،مصدرسابق، 602/3 – 711.

[82]- بيرد إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق،132.

ونبراسا للمهتدين، كانابن ميمون بكتابه (أول الحائرين الذين غرقوا في بحور الفلسفة)[83]. وماذا إلا لأنه بعمله هذا كان (حاخاما ولم يكن فيلسوفا)[84].

خاتمة: بعد هذا العرض العلمي التاريخي النقدي لنظرية المقاصد عند بن ميمون والمقارنة المرافقة له بينها وبينماوردعند فقهاء وفلاسفة الإسلام لاسيماالفارابيوالغزاليوابنرشديتجلىالتطابقشبهالتامبينالمقولات والنظريات موضوعا ومنهجا ووسائل، وهو ما يتبينفي الجدول المقارنة الملحق ممايؤكدأننظريةهؤلاءالعلماءشكلتالأرضيةالخصبةالتيحصدمنهاابنميموننظريتهفيالمقاصدولميكديحيدعنهاعلىالمستوىالنظري التقعيدي،باستثناءالجانبالتطبيقيالذيقديختلفتبعالماتقتضيهالاختلافاتالدينيةبينالشريعتينالإسلاميةواليهودية. ولئن أفضى مسلك الفقهاء المسلمين إلى تقديم تعليل وتقصيد منطقيين موافقين للعقل وللفطرة، للنصوص والشرائع، فإن ابن ميمون مرغ شريعة اليهود في أوحال العقل وزادها غرقابمسلكه التبريري لكل ما ورثه ولو خالف المنطق والعقل، والطبيعة والحس، فأبقى على ضلالات اليهودية،بل أصل لها لتكون مخدرا للأتباع على عادة كثير من المفكرين الذين ينتهي بهم المطاف إيديولوجيين بعد أن عاشواعلميين، وحينها تضيع الحقيقة في مستنقع الإيديولوجية.

جدول مقارنة يبرز أوجه الاتفاق بين أصول نظرية المقاصد عند العلماء المسلمين وعند ابن ميمون:

أصولنظريةالمقاصدعندعلماءالإسلام			أصولنظريةالمقاصدعند موسبنميمون	النتيجة/الملاحظة
الفارابي	الغزالي	ابن رشد		
الغايةالقصوىوالمقصدالعامهوالسعادةالحقيقةوا لفضيلةوالصلاح.	مقصودالشرعمنالخلقخمسة: وهوأنيحفظعليهمدينهمونفسهم وعقلهمونسلهمومالهم	تحديدمقصدالشرعبتعليمالعل مالحقوالعملالحق. يصلحالشرعالنفوسكمايصل حالطبالأبدان – المصالحالضروريةهي: حفظالد ينولنفسوالأموالوالأعراضوتحقي قفضيلةالعدلوتحقيق التعاون.	المقصدالعاممنالتشريعهو صلاحالإنساننفسياوبدنياالبلوغ مرتبةالفضيلة،وصلاحالنفسمقدمة علىصلاحالبدن.	تطابقتام
السعادةهيتحقيقالاعتدالفيأحوالالإنسان،وهي الأفعالوعوارضالنفس(الشهوةواللذةوالفرحوالغ ضب).	المحمودأنتكونالنفسمعتدلة.وس بيل اعتدالهاهوكسرهابالجوعوبالنكاح وغضالبصر،وقلةالاهتمامبها،و شغلهابالعلوموالفضائل –		منالمقاصدالجزئيةالمكملة لهذاالمقصد،إطراحالشهوات واللذاتوتقليلالنكاحوالرفقوالليونوطه ارةالنفس.	تطابقتام

[83]– حسن إبراهيم، مرجعسابق،45.

[84]– حسن إبراهيم، مرجع سابق 45.

	حثتالشريعةعلىالطهارةالمعنويةوا لحسية			
	تنقسم المصالح تنقسمإلىضرورياتوحاجياتوتحسين اتويتعلقبأذيالكلقسممايجريمنهامجا ربالتكملةلها.		تنقسمالمقاصدأيضاباعتبارقوتهاإلىم قاصدأصليةومقاصدتبعية.	بينهماعموم وخصوص ومقولاتالإسلاميين أعم
للإنسانكمالان: كمالفينفسهوكمالفيبدنه،فك مالالإنسانفينفسههوكمالالخلق،وكماله فيبدنههوالصحة.		– كمالالإنسانفيالفضائلالنظر ية،والفضائلالفكرية والخلقيةوالصناعيةمكملةلها.	للإنسانكمالان: كمالجسمي، وكمالنفسيعقلي،ولايتأتىهذا الأخيرإلابوجودالأول.	تطابقتام
من وسائلتحقيقالسعادةالتعليمالنظريوالممارسةالع ملية(الفضائل) وأولاالأفعالوالأقاويلهي التييعظمااللهتعالىبهاويمجد			الآراءالصحيحةالتييحصلبهاالكما لالعقليهيوجودالإلهتعالىوتوحيدهوع لمهوقدرتهوإرادتهوقدمه.	تطابقتام
ثمبعدهذاكلهتقديرالأفعالالتيبهاتكونمعاملاتأه لالمدن. – الإنسانمدنيبالطبعوهومفتقرللاجتماعوالتعاونوال عدل – الإصلاحيشملإصلاحالفردوإصلاحالجماعة.		مقصدالشرعبتعليمالعلمالحقو العملالحق – يصلحالشرعالنفوسكمايصلح الطبالأبدانودواءالنفوسبال تقوى – ضرورةالطعاموالشرابواللباسل لإنسان. –الإنسانمدنيبالطبع.	تنحصرطرقتحقيقالمقاصدفي: – تزكيةالنفوسوتعليمهاآراءالشريعةالص حيحةلصلاحالاعتقاد(الجانبالنظر ي. – توفيرضرورياتالبدنمنطعامولباسومس كنواستحمام. – اكتسابالأخلاقوالتعاونالاجتماعيا لمدنيوإقامةالعدل. (الجانبالعملي).	تطابقتام
		التقوىفيالأفعالالشرعيةوعليها تترتبالسعادةأوالشقاءالأخرو ي.	الغايةالقصوىللشريعةهي الوصولبالإنسانإلتقوىبالله.	تطابقتام
مصدرتقديرهذهالآراءوالأفعالهوالوحي			ثامنا: مصدرهذهالوسائلكلهاهوال شريعة(الوحي).	تطابقتام
	–وسائلإثباتالمقاصدهي : الكتابوالسنة وإجماعالعلماء وقرائنالأحوال وتفاريقالأمارات		وسائلإثباتالمقاصدهي–: النصالشرعي، أقوالالعلماءالتلمودوشراحالتوراة–: الاستقراء– . الضرورةوالقياسالعقلي	بينهماعمومخصوصفمقولات ابنميمونأعممنوجهوأخصمنو جهآخر،ولكنتبقى أدلةإثباتالمقاصدعندعلماءالم سلمينأقطعكمابينافيمتنالمقا ل.